UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ESSAI

EXÉGÉTIQUE ET DOGMATIQUE

SUR

LE PASSAGE ROM. VII, 7-12.

« Le troisième chapitre de la Genèse et le septième de l'épître aux Romains sont les deux piliers sur lesquels repose l'édifice du christianisme vivant; ce sont les deux portes étroites par lesquelles l'homme entre dans la vie. »

THOLUCK, *Guido et Julius*, p. 37 (édit. allem. de 1832).

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le janvier 1867, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

JEAN D. DE VISME

DE DOUR (BELGIQUE).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1867

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0053

A LA MÉMOIRE

CHÉRIE HONORÉE ET A JAMAIS BÉNIE

DE MON PÈRE

mort le 5 décembre 1866.

Mon père !
Si je crois à l'Évangile,
c'est à lui (après Dieu) que j'en suis redevable :
à lui
si sérieux dans sa vie,
si ferme dans sa foi ;
à lui, qui
à la plus grande rigidité de principes
sut toujours allier
la douceur la plus humble
et la simplicité la plus touchante.

A vous donc, ô mon père ! A vous tout l'honneur (s'il en revient aux hommes) du bien qu'il me sera donné de faire ici-bas, en suivant, autant que je le pourrai, vos traces révérées !

J. DE VISME.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
LICHTENBERGER,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

ESSAI

EXÉGÉTIQUE ET DOGMATIQUE

SUR

LE PASSAGE ROM. VII, 7-12.

Avant tout, rendons-nous bien compte de l'objet de ce passage, c'est-à-dire du but que l'apôtre s'est proposé en l'écrivant.

Il n'est pas difficile, au premier coup d'œil, d'y reconnaître l'intention de dissiper un malentendu ou de prévenir une méprise sur les sentiments professés par l'apôtre au sujet de la loi. Et, en effet, depuis le commencement de cette épître, Paul avait paru diriger contre la loi tout l'effort de sa nerveuse dialectique. La simple possession de la loi, avait-il dit (chap. II et III), n'assure aux Juifs aucun avantage sur les Gentils, et ceux-ci sont, quant à la justice qui vaut devant Dieu, absolument sur le même pied que ceux-là, les uns et les autres étant également privés de cette justice. Il avait fait plus : il avait entièrement écarté la loi du système de la doctrine du salut (chap. III, v. 21, *χωρὶς νόμου*), et ne lui avait reconnu d'autre rôle à l'égard de cette doctrine que celui d'un témoin venant déposer en sa faveur (*ibid.*, *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου*); quant à ses effets immédiats, avait-il dit en outre, ils consistent en ce qu'elle met le péché en évidence (chap. III, v. 20) et l'aggrave en lui donnant le caractère d'une

transgression qui provoque la colère de Dieu (chap. IV, v. 15) et en ce qu'elle amène une recrudescence du péché, laquelle rend la transgression plus abondante (chap. V, v. 20). Enfin, il était allé jusqu'à identifier le règne de la loi et l'empire du péché (chap. VI, v. 14) et à faire dépendre la destruction de celui-ci de l'abrogation de celle-là.

De tout cela, que fallait-il conclure? Paul confondait-il donc la loi et le péché dans une même réprobation? Voulait-il qu'on rejetât l'une en abandonnant l'autre et qu'on eût pour la loi les sentiments d'aversion qu'on éprouve pour une chose en elle-même mauvaise et nuisible? L'apôtre, on le conçoit, ne pouvait accepter une pareille interprétation de sa pensée. Comme tout Juif fidèle (et en devenant chrétien il n'avait pas dû sur ce point renoncer à ses convictions premières), il voyait dans la loi une institution divine, où les caractères de la sainteté, de la sagesse et de la bonté de Dieu ne pouvaient manquer de se trouver empreints. Il devait donc s'expliquer. Il devait montrer comment toutes ces paroles, que nous avons rappelées, se concilient avec son respect pour la loi de Dieu. C'est cette explication que nous avons dans notre passage.

Mais nous n'avons encore rattaché ce passage à ce qui le précède que par un lien en quelque sorte tout extérieur et, si nous nous en tenions là, nous risquerions de ne le comprendre qu'à moitié. Il nous faut voir maintenant quelle place il occupe et quelle fonction il remplit dans la structure intérieure de cette épître.

I.

LE PASSAGE ÉTUDIÉ DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÉPÎTRE.

L'objet essentiel de cette épître, on le sait, est d'établir que *l'homme est sauvé par la foi en Jésus-Christ.* Or, au point de vue où l'apôtre se plaçait, celui d'une perdition consistant dans une sentence de condamnation prononcée par Dieu sur le pécheur, le salut lui apparaissait avant tout comme quelque chose d'extérieur à l'homme, à savoir : le pardon des péchés, la justification du pécheur, ou, comme il s'exprime encore, la réconciliation de Dieu avec l'homme. Il établit donc sa thèse que le salut est par la foi en Jésus-Christ, en montrant que tous les hommes (Juifs et Gentils), étant sous la condamnation comme pécheurs, obtiennent par la foi en Jésus-Christ, le pardon, la justice et la vie : c'est l'objet d'une première partie, qui va de chap. I, v. 18 à chap. V, v. 21, et dans laquelle la loi, régime transitoire sous lequel les hommes ont été placés afin qu'ils se reconnussent pécheurs et perdus (chap. III, v. 20 et ch. IV, v. 15), se trouve, ainsi que nous l'avons vu, formellement écartée comme moyen de salut.

Mais le salut n'est-il qu'une transaction ayant l'homme pour objet et se passant tout entière en dehors de lui? Alors peu importe son état moral : il est sauvé en croyant, c'est-à-dire en se laissant sauver par Dieu, donc il peut se livrer sans scrupule au péché, et même plus il péchera, plus la grâce de Dieu se montrera grande en le sauvant malgré tout. Est-ce là la doc-

trine de l'apôtre? Loin de là, répond-il, et dans une seconde partie (chap. VI à VII, 6) consacrée à la réfutation de cette objection capitale qu'on élève contre sa doctrine, il s'attache à montrer que loin de laisser l'homme vivre dans le péché, la grâce de Dieu, à laquelle il participe par la foi, le retire entièrement du péché et le soustrait à son empire autrement invincible.

C'est ici qu'il nous importe surtout de bien saisir sa pensée, car notre passage se trouvant compris dans cette section, il est évident que l'explication que nous en donnerons dépendra en grande partie de la manière dont la section entière s'expliquera pour nous. Toutefois, voulant nous en tenir à notre objet spécial, nous ne ferons ici qu'indiquer nos idées et nous ne nous arrêterons pas à les discuter ni à les confronter avec les conceptions différentes qu'on a pu se faire de cette partie importante de la doctrine de notre apôtre.

Or voici quelle nous paraît être la suite des idées exposées dans le chap. VI et dans les six premiers versets du chap. VII.

La foi, répond l'apôtre à ceux qui lui objectent que sa doctrine donne au péché libre carrière, la foi n'est pas seulement une réceptivité, un état passif de l'âme en présence de la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ; c'est aussi un acte, c'est une prise de possession par le pécheur, des bienfaits que Jésus-Christ lui procure. Or ce côté actif de la foi a fait le moyen par lequel Dieu nous régénère et nous sanctifie, c'est-à-dire réalise *en* nous le salut qu'il a accompli *pour* nous en Jésus-Christ. Car cette prise de possession du salut est, au fond, une détermination nouvelle qui,

rendue efficace par le Saint-Esprit, transforme entièrement la vie du pécheur. La foi est donc, par son côté actif, le moyen par lequel Dieu nous régénère et nous sanctifie, en même temps que, par son côté passif, elle est la condition de la justification.

Au reste, Jésus-Christ est l'unique objet de la foi qui sauve, Jésus-Christ *aperçu* (dans la foi passive) et *saisi* (par la foi active) comme la victime de propitiation, comme notre substitut devant Dieu. La justification a lieu au moment où s'opère cette rencontre entre le fait extérieur de la rédemption et ce regard de l'âme qui cherche Dieu; et au même instant l'âme devient active et saisit Jésus-Christ. Mais cette activité, qui naît de l'impression reçue du seul aspect de Jésus-Christ, n'est pas la cause de la régénération : c'en est le moyen. La cause, ou plutôt l'auteur de notre régénération, c'est le Saint-Esprit, le Saint-Esprit qui transforme cette appropriation de Jésus-Christ par l'âme humaine en une véritable assimilation morale, dans laquelle le fait extérieur de la rédemption — Jésus-Christ mort à cause de nos offenses et ressuscité à cause de notre justification — devient un fait intérieur : notre propre mort au péché et notre propre résurrection à une vie désormais consacrée tout entière à Dieu (chap. VI, vv. 1-11). « Rien n'est magique, tout est mystérieux dans cette œuvre de la conversion et nous ne cessons pas un seul instant d'être hommes » (Vinet).

Ainsi, l'ordre de la grâce de Dieu est le suivant : d'abord la justification, acte de Dieu tout *extérieur* à l'homme, ayant néanmoins pour condition dans l'homme la foi simple vue de Jésus-Christ, et ensuite la régénération avec la sanctification qui la continue, acte de

Dieu encore, mais cette fois *intérieur* à l'homme, ayant pour moyen la foi, appropriation de Jésus-Christ. L'œuvre de Dieu en nous apparaît donc comme ayant pour fondement son œuvre en dehors de nous; Jésus-Christ, s'il est permis de s'exprimer ainsi, fournit au Saint-Esprit la matière et la base de son œuvre (cpr. Jean XVI, 14, 15). « La régénération que son esprit opère (ainsi s'exprime Vinet) est le pardon réalisé, et elle a pour point de départ (nous disons pour *moyen*) la foi au pardon. »

Tel est, nous semble-t-il, le sens du v. 14, qui est dans un rapport très-étroit avec notre passage. « Le péché ne règnera plus en vous, parce que vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce. » N'être plus sous la loi, c'est n'être plus sous la condamnation que la loi, en tant qu'elle est le contre-pied de la grâce, fait peser sur nous comme pécheurs. Et c'est parce que cette condamnation a été levée que nous sommes affranchis du péché.

Qu'est-ce donc que la condamnation? C'est l'assujettissement au péché, c'est-à-dire la nécessité pour l'homme de se développer dans le péché ou de pécher toujours. Et comme le terme de ce développement ne saurait être que la mort éternelle, l'absolue séparation d'avec Dieu, ce mot *mort* est aussi employé pour désigner l'état de condamnation, l'assujettissement au péché. La grâce, en levant cette condamnation, nous introduit dans une nouvelle condition d'existence, où nous nous développons d'une manière conforme à la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans la sainteté pour aboutir à la vie éternelle. Il n'est donc pas possible que celui qui est sous la grâce pèche encore, en tant du moins qu'il

est sous la grâce; car c'est précisément parce qu'il est sous la grâce qu'il n'est plus enchaîné dans le développement du péché, qui conduit à la mort, mais qu'il se trouve engagé dans le développement de la justice, qui conduit à la vie; or certes ce sont là deux développements tout à fait inverses, dont l'un ne saurait emprunter à l'autre aucun de ses éléments. Celui donc qui est sous la grâce est assujetti, pour ainsi dire à la justice et à la vie qui en est le terme, comme autrefois, étant sous la loi, il était assujetti au péché et à la mort à la quelle le péché conduit. Et comme c'est la grâce qui non-seulement nous affranchit de la condamnation de la loi et nous destine à la vie, mais encore produit en nous tout ce développement de la justice dont la vie éternelle est le terme, il est vrai de dire que la vie éternelle est le don de Dieu, tandis que la mort est le salaire du péché (vv. 15-23). La loi donc et la grâce s'excluent réciproquement comme la condamnation et la justification, comme l'assujettissemeut au péché et à la mort et l'assujettissement à la justice et à la vie.

Mais pour rendre ceci plus clair, considérons comment nous avons passé de l'état sous la loi à l'état sous la grâce : c'est par notre union avec Christ. Voyons donc si, lorsque nous sommes unis à Christ par la foi, nous pouvons être encore assujettis en quelque mesure que ce soit au péché et à la mort.

Nous posons en principe que la loi n'exerce d'autorité sur une personne qu'aussi longtemps que cette personne est en vie. Ce principe est trop évident pour demander une démonstration; passons donc de suite à l'application. C'est en vertu de ce principe, que la femme mariée qui est entièrement donnée par la loi à son

mari vivant, se trouve, à la mort de celui-ci, libre d'en prendre un autre, c'est-à-dire de changer de loi: car la loi, tout en demeurant la même dans son essence, devient, par le changement de la personnalité du mari, tout autre dans ses rapports avec la femme qui est liée par elle. Je dis que cela se fait en vertu du principe énoncé plus haut: car comment la femme a-t-elle été délivrée de la première loi? par la mort de son mari, c'est-à-dire, au fond, par sa mort, à elle; car cette personne double que le mariage constitue, meurt tout entière par la mort de l'un des conjoints, et aussitôt qu'il n'y a plus de mari, il n'y a plus de femme. C'est donc bien la femme qui est morte dans la personne de son mari, et dès lors la loi qui l'unissait à son premier mari n'a plus absolument rien à exiger d'elle: elle est comme morte à l'égard de cette loi; et ce qui le prouve bien, c'est qu'elle peut passer sous une autre loi en prenant un autre mari.

Eh bien! continue l'apôtre, le cas que je viens de vous décrire, c'est précisément le vôtre, à vous chrétiens. Vous êtes unis par la foi à Jésus-Christ: tout ce qui lui arrive vous arrive à vous-mêmes. Christ meurt, c'est vous qui mourez dans sa personne. Christ ressuscite, c'est vous qui ressuscitez dans sa personne. Or voyez: Christ est mort à la loi, vous êtes donc aussi morts à la loi. Votre premier mari (Christ dans son état d'humiliation et d'assujettissement à la loi. Gal. IV, v. 4) est mort, vous êtes libre d'en épouser un autre: alors vous vous trouverez sous une loi bien différente de la première ou plutôt sous une loi qui n'aura plus rien de commun avec la première, car le caractère de la loi dépend de la personnalité du mari. Mais quel sera votre

second mari? c'est encore Christ, mais Christ glorifié, Christ bien différent de ce qu'il était dans son abaissement. Et combien meilleurs seront les fruits de ce second mariage! Sous la loi du premier mari, vous ne produisiez que des actes toujours renouvelés de péché qui vous plongeaient toujours plus avant dans la mort. Sous la loi du second mari, au contraire, vous allez vous développer dans une sainteté toujours plus parfaite pour arriver un jour à la plénitude de la vie en Dieu. C'est que votre service est bien changé! C'était autrefois le service de la lettre, et la lettre vous tuait; aujourd'hui, c'est le service de l'esprit et l'esprit vous vivifie (2 Cor. III, 6).

Par cette ingénieuse comparaison, dont nous n'avons certes pas épuisé la richesse, l'apôtre est arrivé au terme de sa réfutation de l'objection posée au commencement du chap. VI, c'est-à-dire au terme de son exposition de la doctrine du salut intérieur. Il l'a terminée, comme il avait terminé son exposition de la doctrine du salut extérieur (chap. V, v. 1-11), en montrant que le rapport étroit qui existe entre la mort et la résurrection de Jésus-Christ garantit au croyant la plénitude du salut. Seulement, tandis qu'au chap. V il s'agissait de la certitude de leur pleine justification, ici il s'agit de la certitude de leur pleine sanctification.

Donc, salut parfait par la foi en Jésus-Christ, tel est le résultat de l'argumentation de l'apôtre jusqu'à cet endroit. Il va pouvoir conclure (chap. VIII) par un tableau d'abord restreint, au seul salut intérieur (v. 1-11), ensuite étendu au salut complet et à toutes ses conséquences (v. 12-39). Mais avant de tracer ce ta-

bleau, il lui reste un point important à éclaircir : c'est cette opposition maintenant arrivée à sa pleiue expression (v. 5-6) de la loi et de la grâce.

La loi et la grâce s'excluent comme le péché et la sainteté, comme la mort et la vie ; elles s'excluent comme Christ abaissé exclut Christ glorifié, celui-ci n'existant que par la mort de l'autre. Le croyant est entièrement affranchi de la loi, étant sous la grâce qui le délivre de l'empire du péché et de la mort. Le non-croyant, au contraire, est sous la loi, et par conséquent sous la condamnation, sous le joug du péché, dans la mort. Telle est évidemment l'antithèse de la loi et de la grâce qui résulte de tout ce qui précède. Nous avons dit comment elle prêtait à un malentendu qu'il importait de dissiper. Nous devons comprendre maintenant la question par laquelle Paul entre en matière : « Que dirons-nous donc ? La loi est-elle péché ? » La loi étant ce qui nous condamne et la condamnation consistant en ce que le pécheur, quoi qu'il fasse, ne saurait plus que pécher pour aboutir finalement à la mort éternelle, il pouvait sembler que le péché était en quelque sorte imputable à la loi, et dès lors la sainteté de celle-ci se trouvait compromise. Il y avait là d'ailleurs deux questions en une seule ; car la condamnation que la loi fait peser sur l'homme pouvait être envisagée soit dans son développement, le péché, soit dans son terme, la mort éternelle. La loi apparaissait alors comme une institution de péché et de mort, et il devenait difficile d'admettre qu'elle fût l'œuvre d'un Dieu saint et bon.

L'apôtre donc démontrera tout d'abord que le péché et la mort, qui en est la conséquence, ne sont nullement imputables à la loi. Puis, reprenant la ques-

tion de savoir si la loi, par la condamnation dont elle nous frappe, n'est pas devenue pour nous une cause de mort, il montrera comment sous le coup de cette condamnation il s'opère dans l'homme une scission entre un *moi* bon qui consent à la loi et un *moi* mauvais asservi au péché, scission dont le résultat est de plonger l'homme dans une misère infinie, sans autre issue que la foi en Jésus-Christ. On peut donc partager tout ce passage vv. 7-25 en deux sections : l'une, comprenant les vv. 7-12, est une étude du rapport de la loi et du péché ayant pour but d'établir que la loi est entièrement innocente du péché et de ses conséquences; l'autre, allant du v. 13 à la fin du chapitre, met en lumière le rapport essentiel de la loi et de la grâce, en faisant voir comment, sous l'action de la loi, l'homme arrive au sentiment du besoin de la grâce.

On voit que ce passage entier, exposant d'une part le rapport de la loi et du péché, de l'autre le rapport de la loi et de la grâce, n'est autre chose que l'explication complète du mot *παρεισηλθεν* du chap. V, v. 20. Mais sans embrasser ce sujet dans son ensemble, nous avons déjà dans la première section une question bien définie. Dans quel rapport la loi est-elle avec le péché ? Elle qui nous y assujettit, peut-elle encore en être distincte ? N'est-elle pas la cause coupable du péché[1] ? Non, répond l'apôtre; cela ne se peut. Car, s'il en était ainsi, il faudrait dire que Dieu est l'auteur du péché, ce qui serait un blasphème (*μη γενεστο*). Et développant alors ce qu'il avait déjà dit au chap. III, v. 20 ;

[1] *Causa peccati peccaminosa* (Bengel, *in h. loc.*).

δια νόμου ἐπιγνωσις ἁμαρτίας[1], il montre, par des faits empruntés à son expérience personnelle, quel est le véritable rapport de la loi et du péché. Analysons ici ce passage, en serrant d'aussi près que possible l'enchaînement des idées, pour reconnaître comment l'apôtre parvient à justifier la loi; car c'est là, nous l'avons vu, son premier but.

Non, dit-il, ce n'est pas la loi qui est responsable du péché. Mais ce qui est vrai, c'est que la loi m'a fait connaître le péché. C'est elle qui l'a mis chez moi en évidence, qui en a fait pour ma conscience quelque chose de saisissable, de réel, de positif. Et voici comment: La loi disant : « Tu ne convoiteras point » etc., je sus par là qu'il y avait certaines choses pour lesquelles il m'était interdit d'avoir même un désir. Eh bien, croyez-vous qu'il m'ait suffi de connaître cette défense pour que ces choses n'excitent jamais aucun désir dans mon cœur? C'est tout le contraire, je me suis surpris à les désirer, précisément parce qu'elles m'étaient défendues. Que voulait dire cela? Que devais-je nécessairement en conclure?... Sinon que le péché existait chez moi comme tendance avant qu'il se fût encore manifesté à ma conscience par aucun mouvement et que c'était le commandement qui lui avait donné le moyen et l'occasion d'entrer en activité? Et en effet, tant qu'il n'y a point de loi pour moi le

[1] Quelques commentateurs (Meyer, Philippi...) et Hofmann (*Schriftbeweiss*, p. 556), ont essayé de faire une distinction entre l'ἐπιγνωσις ἁμαρτίας et la *révélation du péché par la loi*, dont il est question dans notre passage; mais chacun d'eux fait cette distinction à sa manière, preuve que tous le font arbitrairement. Nous nous rangeons à l'opinion d'Usteri.

péché est mort; il n'agit pas, il ne saurait agir, parce que, étant dans son essence l'opposition à la volonté de Dieu, il faut, pour qu'il puisse agir et se manifester, que la volonté de Dieu vienne à le rencontrer sous la forme d'un commandement positif. Jusqu'à ce moment le péché existe bien virtuellement, mais non encore réellement, et l'homme, qui le porte en soi sans le savoir, ne s'étant pas encore constitué comme individu en état de péché devant Dieu, n'a pas encore non plus pris conscience de la condamnation de Dieu, sous laquelle il est placé comme pécheur. Ainsi, dans mon enfance, alors que la loi ne m'était pas connue, le péché était encore chez moi comme mort, et moi je vivais, j'avais une certaine vie, ma vie individuelle, que le péché ne m'avait pas encore ôtée en se manifestant et en apportant avec soi à ma conscience le sentiment terrible de la condamnation de Dieu. Mais plus tard, lorsque je connus la loi, et surtout lorsque le commandement se fut proposé pour règle à ma volonté, alors le péché se retrouva vivant, c'est-à-dire en possession de ma vie, qu'il absorbait tout entière et constituait en opposition formelle à la volonté de Dieu, et quant à moi, privé de vie, je me reconnus atteint par la condamnation éternelle.

Et cependant dans le premier moment où le commandement m'était apparu, j'avais cru voir resplendir dans le chemin qu'il me traçait, l'image d'une vie supérieure, de la vie réelle, éternelle; je m'étais élancé pour la saisir... ou plutôt, j'avais voulu m'élancer, mais au même moment ma vie, ma vie individuelle, que j'allais échanger contre une vie personnelle, libre et pleine de félicité, avait pris un autre cours et je m'étais

vu entraîné passivement vers le gouffre de la mort éternelle.

Voilà ce que me donna la loi, et pourtant elle m'avait promis la vie! Mais, ce n'est pas la loi, vous le voyez, qui doit porter le blâme de ce résultat déplorable : c'est le péché qui, saisissant ce moment pour entrer en activité, s'est fait du commandement même un moyen pour me séduire, en éveillant chez moi la convoitise. Quant à la loi, sa sainteté n'est nullement en cause, et ce commandement même, qui a été l'occasion innocente dont le péché a profité pour s'emparer de ma vie, n'en demeure pas moins saint dans son origine, juste dans son objet et bon dans son but[1].

Nous admettons, on l'a vu, que saint Paul nous donne ici réellement ses expériences personnelles. Comment en douter, quand il emploie d'un bout à l'autre la première personne du singulier et que tout ce morceau est empreint d'une émotion qui se fait sentir au lecteur même le plus superficiel? On a contesté cependant cette manière d'entendre ce passage. Quelques commentateurs[2], ne sachant où placer dans la vie de l'apôtre les faits qu'il expose ici, ont nié qu'il

[1] Nous suppléons (comme Umbreit, *Stud. u. Krit.*, année 1851, p. 633), le second membre de l'antithèse, μεν... δε dans ce v. 12, par les mots : « *mais pour moi, sous la loi je ne pouvais que pécher et périr.* » Si ce membre de phrase est resté dans la plume de l'écrivain sacré, c'est que celui-ci, au moment où il va l'écrire, pressent une nouvelle objection : « Quoi ! la loi serait bonne et sous la loi nous ne pourrions que périr ! Quelle contradiction ! » Et aussitôt, allant au devant de cette objection, il écrit : « Est-ce donc ce qui est bon... » etc., v. 13.

[2] Grotius, Fritzsche, Reiche.

faille y chercher aucune allusion à lui-même. Ils ont alors expliqué l'emploi de la première personne comme une sorte de figure de langage, qu'ils ont appelée *métaschématismos* d'après l'analogie de 1 Cor. III, 6. Mais cette analogie est loin d'être concluante, et quant à la difficulté de trouver dans la vie de l'apôtre la place des faits en question, nous verrons qu'elle n'est pas insurmontable.

Nous avons donc ici un récit que l'apôtre nous fait de ses propres expériences sous la loi, pour montrer comment il a pu dire, sans porter atteinte au caractère sacré de celle-ci, qu'elle est le moyen par lequel le péché affirme et affermit dans l'homme son empire. Toutefois pour conserver à ce récit la valeur probante qu'il a évidemment dans la partie de Paul, il faut admettre aussi que ces faits ne lui sont pas absolument particuliers, mais qu'ils appartiennent à l'expérience de tous ceux qui, comme lui, sont soumis à la loi. De là deux aspects sur lesquels nous avons encore à étudier ce passage: nous l'envisagerons d'abord comme un fragment auto-biographique, à l'aide duquel nous essaierons de reconstruire une période de la vie de notre apôtre, et ensuite comme une analyse de certains faits d'expérience générale, dont nous nous efforcerons de déterminer exactement le caractère et les conditions d'existence.

II.

LE PASSAGE ÉTUDIÉ DANS SON RAPPORT A LA VIE DE L'APÔTRE PAUL.

Le trait le plus saillant de notre passage est la distinction que Paul y établit entre deux périodes de sa vie, caractérisées l'une par l'absence de la loi, l'autre par la présence de la loi. « Pour moi, dit-il, étant sans loi, autrefois, je vivais. Mais lorsque vint le commandement, le péché reprit vie et moi je mourus. » C'est la donnée même de ces termes que de ces deux périodes l'une a commencé au moment où l'autre a fini. La question est donc de déterminer, autant que faire se pourra, ce moment qui vit finir l'une et commencer l'autre ; en d'autres termes le moment de la vie de Paul, auquel nous reportent les mots *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς*.

Sur cette question les avis des commentateurs sont partagés. En négligeant les nuances, on peut les ramener à trois opinions distinctes : celle qui fixe le moment en question à la conversion de Paul ; celle qui veut que ce moment soit celui où Paul est sorti de l'enfance ; celle enfin qui, voyant dans l'avénement du commandement un fait successif, laisse ce moment indéterminé et flottant entre les deux termes extrêmes que nous avons dits. On voit déjà que la raison de ces divergences des commentateurs est dans l'idée différente qu'ils se font de l'avénement du commandement. Les uns, partisans de la première opinion, pensent que le commandement n'est réellement venu, que la loi n'a

réellement existé pour Paul qu'à partir du moment où le Saint-Esprit lui en a révélé la véritable signification. Les autres, partisans de la deuxième opinion, pensent que Paul désigne par ces mots : « *lorsque vint le commandement* » le moment où il apprit à connaître la loi dans les écoles. Enfin les troisièmes pensent que du lendemain de son enfance à sa conversion, Paul a parcouru un développement moral qui lui a fait toujours mieux reconnaître l'autorité absolue et l'immense étendue de la loi de Dieu. Examinons rapidement ces trois opinions.

1° La première opinion est celle des réformateurs[1]. Jaloux de laisser toute initiative à Dieu dans l'œuvre du salut, ils n'ont pu admettre que Paul eût connu son péché et fût le moins du monde préparé à la foi avant le jour décisif où la grâce de Dieu le terrassa sur le chemin de Damas et fit du pharisien, rempli de propre justice, l'apôtre admirable et toujours humble que l'on connaît. Mais sans entrer dans cette question de la souveraineté de la grâce de Dieu, nous le demandons : est-il possible de voir dans notre passage un récit de la conversion de saint Paul?

Et d'abord dans la forme : si Paul avait voulu mettre en contraste le temps qui suivit sa conversion et celui qui la précéda, au lieu des verbes au passé *ἀνέζησεν* et *ἀπέθανον*, n'avait-il pas employé le présent? N'aurait-il pas dit : « Depuis que le commandement est venu, le péché est vivant et moi je suis mort? »

Mais les difficultés de fond auxquelles vient se heurter l'opinion que nous combattons sont bien plus graves

[1] Elle a été soutenue encore, il y a deux ans, par M. Braud dans une thèse présentée à Montauban.

encore. Comment, en effet, d'une part comprendre le *χωρὶς νόμου* de toute la période pharisaïque de la vie de Paul et d'autre part comment admettre que Paul eût caractérisé le moment de sa conversion par les mots *ἐλθούσης τῆς εντολῆς*?

Paul aurait-il dit de lui-même comme Pharisien qu'il était sans loi? C'est tout le contraire qu'il dit partout des Pharisiens et des Juifs non croyants. On répond, qu'ayant appris à connaître la loi dans toute son étendue et dans toute sa sévérité par le Saint-Esprit, il ne veut plus donner ce nom de *loi* à celle qu'il observait dans les jours de son pharisaïsme. Mais c'est là de l'exégèse arbitraire. Si Paul avait eu ce sentiment qu'on lui prête, ne l'aurait-il pas exprimé d'une manière ou d'une autre? N'aurait-il pas ajouté, par exemple, à ce mot *loi* par lequel il désigne habituellement la loi mosaïque quelque épithète (*ἀληθινός* ou *πνευματικός*) indiquant le nouveau sens dans lequel il l'employait ici? D'ailleurs, c'est mal comprendre le caractère de saint Paul que de faire de lui comme Pharisien un de ces hommes remplis de leur propre justice que le Seigneur a si rudement tancés.

Quant à notre seconde objection de fond: Paul, disons-nous, aurait-il caractérisé le moment où il est arrivé à la foi par les mots : « lorsque vint le commandement, » — alors que sa doctrine constante est que la foi exclut la loi? Nous savons qu'on a voulu voir Paul sous la loi pendant ces trois jours qu'il passa, à la suite de la vision céleste, plongé dans l'obscurité et la solitude[1]. Mais tout en reconnaissant que ces trois jours ont dû être un temps de grandes luttes, de retours douloureux

[1] Baumgarten, dans son *Commentaire sur le livre des Actes* (*in h. loc.*)

sur le passé et d'humiliantes découvertes intérieures nous ne pouvons croire que saint Paul fasse allusion ici à ces profondes mais si brèves expériences. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que le péché doit avoir « produit en lui toutes sortes de convoitises, » — l'avoir « séduit par le moyen du commandement, » et l'avoir « mis à mort. » Or comment renfermer dans ces trois jours, si bien remplis qu'on les suppose, toute cette activité du péché? Que si l'on veut ne voir ici que l'expression du repentir qui ramena en quelques instants sous les yeux de Paul toutes ses convoitises et toutes ses erreurs passées, on trahit alors, par cette altération forcée du sens des mots, la faiblesse de cette interprétation.

Nous croyons ainsi avoir complétement réfuté l'opinion qui fait du moment spécifié dans notre passage le moment de la conversion de saint Paul.

2° L'opinion de Meyer[1], qui veut que « le moment où le commandement est venu » soit celui où Paul, sorti de l'enfance, apprit à connaître la loi dans toutes ses prescriptions littérales et qui, en conséquence, ne veut pas qu'on étende au delà de l'enfance strictement entendue[2] la période caractérisée ici par les mots *χωρὶς νόμου* — cette opinion prête, elle aussi, à plus d'une objection. L'apôtre, d'après cette opinion, nous dirait dans ce passage que tant que dura son ignorance de la loi, ainsi tant qu'il fut enfant, il n'eut point de péché et conséquemment ne fut point sous la condamnation; mais que, aussitôt que parvenu à l'âge de raison, il connut les prescriptions de la loi de Dieu, ses

[1] *Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer* (*in h. loc.*).

[2] « *Nicht über die der* ἐντολή *unbewusste Kindheit hinaus sich erstreckend*, » p. 270.

convoitises furent des péchés et il tomba sous le coup de la condamnation de Dieu.

Mais d'abord, comment s'expliquer par cette interprétation le choix que Paul fait du dixième commandement du Décalogue, pour exemplifier le désaccord qui se trouva dès lors exister entre sa vie et la loi divine? Si l'apôtre avait voulu dire simplement que la connaissance extérieure de la loi le mit en état de péché et de condamnation, il pouvait tout aussi bien choisir tel autre commandement et montrer comment le péché l'avait poussé à le violer et avait attiré ainsi la sentence de mort sur sa tête, ou plutôt (car sans doute sa conduite se trouva bientôt sur plus d'un point en contradiction avec les exigences de la loi), pourquoi n'a-t-il pas mentionné d'une manière générale *les commandements*, comme ayant mis chez lui le péché en évidence? Mais non : il mentionne ce dixième commandement en particulier, parce que ce ne fut pas justement quand il connut la loi matérielle, mais quand il fut arrivé à comprendre que la loi exigeait aussi l'obéissance intérieure, que le péché se révéla à sa conscience. Meyer, il est vrai, n'admet pas que par ces mots : « je connus le péché, » Paul voulût parler de la notion nouvelle qu'il se fit dès ce moment de la nature du péché[1]; il n'est question ici, dit-il, que de la connaissance du péché comme *force*. Nous le voulons bien; mais une force ne se révèle que par ses effets, qui manifestent en même temps sa présence et sa nature. Or cette nature du péché qui en fait un principe d'opposition à la vo-

[1] « *Nicht von der theoretischen Erkenntniss des Wesens der Sünde, dass diese nämlich der Gegensatz gegen Gottes Willen sei, zu verstehen, wogegen v.* 8 (χ. ν. α. ν.) *entscheidet.* »

lonté de Dieu[1] ne pouvait bien lui être révélée que par l'application faite à sa conscience du commandement qui défend la convoitise, et cette application n'a pu se faire que graduellement et successivement, par un développement qui a dû s'étendre bien au delà des limites de l'enfance et même de l'adolescence.

Mais ce qui, selon nous, achève de rendre cette opinion de Meyer inacceptable, c'est qu'avec cette interprétation qui nous montre Paul, à peine sorti de l'enfance, atteint par la condamnation éternelle[2], il est impossible de s'expliquer la vie de Paul, le pharisien. Il se serait reconnu, au sortir de l'enfance, destiné à la mort éternelle, et il aurait eu, pendant toute son adolescence et toute sa jeunesse, ce zèle pour la loi que lui-même nous dépeint (Gal. I, Phil. III)! Qui pourrait se figurer cela?

3° Nous maintenons donc avec Philippi[3], Tholuck[4], Achelis[5], Messner[6], que le ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς désigne moins un moment particulier qu'un développement progressif dans la vie morale de saint Paul, développement qui a pu commencer dès les premiers jours de son adolescence, mais qui a dû n'arriver à son terme qu'assez tard, peut-être vers l'époque où Paul

[1] De Wette, *in h. loc.*, *Der Apostel spricht nicht von der* ἐπιγνωσις ἁμαρτιας (III, 20), *welche Sache des nachfolgenden Gewissens ist; sondern von dem dem vorhergehenden Gewissen angehörenden Bewusstseyn, dessen was Sünde ist oder nicht.*

[2] On sait que Meyer n'admet que deux sens du mot θανατος : le sens de *mort physique* et le sens de *mort éternelle*. La mort spirituelle, dit-il, est une notion inconnue à notre apôtre (p. 201).

[3] *Römerbrief*, *in h. loc.*

[4] *Commentar z. B. a. d. Römer*, *in h. loc.*

[5] *Stud. u. Krit.*, 1863, IV. p. 670.

[6] *Die Lehre der Apostel*, p. 220.

se signala comme persécuteur des chrétiens. Mais pourquoi n'essaierions-nous pas de tracer au moins l'esquisse d'une histoire de cette période si intéressante de la vie intérieure du futur apôtre?

« Il vivait, étant sans loi, autrefois, » nous dit-il dans notre passage, et, par ces mots, empreints de je ne sais quelle douce mélancolie, il se reporte sans doute aux jours de sa première enfance, de son enfance si pure, si joyeuse et si vive. Il ne connaissait alors ni bien ni mal, car il ne connaissait pas la loi de Dieu. Il vivait sans loi, mais non pas pourtant sans Dieu : sa jeune âme, non troublée encore pas les passions, non encore appesantie par les intérêts, non chargée encore des souillures d'une mauvaise conscience, s'élevait confiante et heureuse à la rencontre des sourires de son Créateur, qui l'entourait dès le matin de sa vie des marques innombrables de sa bonté. C'était bien une vie : la sentence de condamnation n'avait pas encore été prononcée sur lui, la mort éternelle ne l'avait pas encore atteint. C'était, aurait-on dit, la vie innocente d'Adam et d'Ève dans le paradis terrestre.

Hélas ! que ces jours paisibles furent de courte durée ! L'adolescence arriva. Le moment vint où il fallut bien savoir qu'il y avait une loi et qu'elle exigeait une obéissance absolue, condition de la faveur de Dieu. Déjà, dans la maison paternelle, on lui avait raconté l'histoire merveilleuse de sa nation[1]. Sa vive intelligence

[1] A cinq ans, porte le Talmud, on doit commencer les études saintes; à dix ans, se consacrer à la tradition; à treize ans, connaître et accomplir les commandements de l'Éternel; à quinze ans, perfectionner ses études. » Passage du *Pirke Aboth* (livre des principes), cité par M. de Pressensé, dans son ouvrage sur *Jésus-Christ* etc., p. 124.

s'était enflammée à ces récits, et les promesses faites aux descendants d'Abraham avaient rempli son cœur ardent de joie et d'enthousiasme. Aussi, lorsqu'il fut entré dans l'école de Gamaliel, et que cet homme, d'un esprit net et sévère, lui eut fait connaître la loi que Dieu avait jointe à ces promesses; il comprit de suite que tous ses efforts devaient être dirigés vers l'accomplissement parfait de cette loi divine, et « abolissant tout ce qui appartenait à l'enfance, » il fit dès lors de la poursuite de la justice sa principale et presque son unique affaire. Quel zèle à s'instruire de toutes les ordonnances de la loi de Moïse! Quelle exactitude à les pratiquer! Quelle indignation contre ceux de ses égaux d'âge qui ne montraient pas la même ardeur que lui pour ces suprêmes intérêts! Quels efforts pour les amener à sa manière de voir et d'agir!... Mais qui l'eût cru? Malgré tout cela, il ne parvenait pas à se sentir jamais lui-même en règle avec la loi. Sans doute, quant à la justice qui est de la loi, il était sans reproche. Qui est-ce qui aurait pu lui reprocher la moindre infraction volontaire aux ordonnances ou aux préceptes de la loi? On lui disait assez: « Pour toi, tu n'as rien à craindre. Ta justice est parfaite. Tu es assuré d'avoir part aux bénédictions et même aux honneurs du royaume messianique. » Mais tandis que tous lui parlaient ainsi, il y avait en lui quelqu'un qui lui tenait un tout autre langage: c'était sa conscience. Parmi tous les préceptes de la loi, elle en avait choisi un qu'elle lui remettait sans cesse devant les yeux, en lui reprochant d'y manquer sans cesse. C'était la dixième des paroles du Sinaï: « Tu ne convoiteras point... » Ne pas convoiter, lui disait son impitoyable accusateur, c'est ne pas même

avoir un seul désir contraire à la volonté de Dieu. Et ne vois-tu pas que tu es rempli de désirs défendus? Ne vois-tu pas que certaines choses te paraissent désirables précisément parce qu'elles te sont interdites? Tu es donc constamment en état de révolte contre Dieu. Ta condamnation est certaine! «Tels étaient les reproches incessants de sa conscience. Adieu, dès lors, bonheur, paix, élans de l'âme vers Dieu! Adieu aussi sa première ardeur à la poursuite de la justice! Le découragement s'emparait de lui, et tout en continuant à remplir habituellement les obligations de la loi, il lui arrivait, à certaines heures de tentation et de faiblesse, de tomber dans des fautes positives, dont sa conscience ne manquait pas de tirer parti pour l'abattre encore davantage. Ne lui demandez pas comment il ne reprenait pas courage en se comparant à tant d'autres qui n'avaient ni ses craintes ni ses scrupules. Il faisait peu cette comparaison, tout occupé qu'il était de se comparer à la loi de Dieu. Et d'ailleurs quand il lui arrivait de porter ses regards autour de lui, il croyait ne voir partout que des hommes plus aimables que lui, moins coupables, étant moins en contradiction avec eux-mêmes.

Il était dans cette situation[1], quand le bruit se répandit que des hommes étaient apparus qui professaient une doctrine attentatoire à la divine autorité de la loi et subversive de tous les priviléges juifs. C'était une secte nouvelle, qu'un homme, mort quelques années

[1] Qu'on nous permette encore cette seule page pour montrer comment nous réconcilions la situation d'esprit que nous avons décrite, avec ce qui nous est rapporté de Saul dans le livre des Actes.

auparavant du supplice des rebelles, avait laissée après lui; secte étrange qui, après avoir paru un instant anéantie par le même coup qui avait frappé son chef, s'était pour ainsi dire relevée de ses ruines et s'était montrée tout à coup pleine de vigueur et d'audace. Les membres de cette secte, pour qui leur chef était le Messie lui-même, affirmaient l'avoir revu vivant après sa mort; ils le disaient monté au ciel et prétendaient avoir reçu de lui depuis son ascension la vertu du Saint-Esprit, par laquelle ils opéraient des miracles, au nom de Jésus-Christ. On racontait, en effet, de leurs miracles, on parlait de leurs rapides succès, on vantait la pureté de leur vie et l'amour vraiment fraternel qui les unissait entre eux. Mais Saul ne prêtait à tout cela que fort peu d'attention. On avait dit qu'ils ne cessaient de proférer des paroles blasphématoires contre Moïse et contre le temple, et cela lui avait suffi. A cette nouvelle, son amour pour la loi, comprimé au dedans par le sentiment de son impuissance à l'accomplir, se réveilla plus ardent que jamais; son zèle inefficace contre lui-même se tourna au dehors contre ces hommes assez impies (tels il les croyait) pour oser attaquer cette loi, à laquelle il avait, lui, tout sacrifié. Il témoigna donc publiquement de son consentement à la mort de l'un des disciples de Jésus. Puis, son zèle devenant toujours plus farouche, à mesure que s'accusait mieux son différend avec sa conscience, il se mit à les persécuter lui-même avec rage, à les pourchasser de synagogue en synagogue et jusque dans les villes étrangères. Ce n'est pas ainsi, on le conçoit, que pouvait s'apaiser la tourmente de son âme, mais Dieu de cette tourmente même qui grandissait toujours devait

faire résulter la crise qui, le miracle de Damas aidant, fit de Saul le Pharisien l'apôtre Paul.

Nous ne les suivrons pas jusqu'à ce moment mémorable. Il nous suffit d'avoir montré, ou plutôt indiqué de loin, quel parti l'historien de saint Paul pourrait tirer des données de notre passage. On voit que, loin de lui créer un embarras, elles lui seraient au contraire très-utiles en ce qu'elles lui fourniraient sur une époque des plus intéressantes de la vie de cet illustre apôtre quelques indications qu'il chercherait vainement ailleurs.

III.

ÉTUDE DU PASSAGE AU POINT DE VUE DES NOTIONS DE LA LOI ET DU PÉCHÉ.

Nous l'avons dit : les faits retracés par Paul dans ce passage, bien qu'empruntés à son expérience personnelle, ont dans sa pensée une valeur probante pour établir que, tout en nous faisant connaître le péché, la loi n'en demeure pas moins sainte et digne, à tous égards, de Dieu qui l'a donnée. En d'autres termes, c'est bien le rapport normal de la loi et du péché qu'il entend décrire, quand il nous montre comment ce rapport s'est réalisé dans sa propre vie. Or qui dit rapport normal, dit rapport constant. Si donc nous nous demandons maintenant quels sont les hommes chez lesquels nous pouvons nous attendre à retrouver les expériences que Paul décrit ici comme siennes, la réponse est : ce sont tous les hommes chez lesquels ces deux termes, la loi et le péché, au sens ou saint Paul les entend, se trouveront, comme chez lui en présence. Mais cette réponse suscite une question nouvelle : dans quel sens Paul entend-il ces termes de loi et de péché? Nous serions ainsi amené à déterminer d'abord la vraie doctrine de saint Paul sur le péché, et ensuite la vraie doctrine de saint Paul sur la loi, deux sujets dont chacun pourrait, à lui seul, fournir matière à plus d'un travail tel que celui-ci. Nous nous

bornerons à ce qui sera essentiel pour la solution de notre question.

§ 1. *Le péché.*

Et déjà sur le péché, il semble que nous pouvons être bref. Tous les commentateurs, en effet, sont d'accord pour attribuer à saint Paul la doctrine de l'universalité du péché. Dès lors, s'il y a une ligne de démarcation à tracer entre les hommes auxquels s'applique notre passage et ceux auxquels il ne s'appliquerait pas, nous savons que ce n'est pas du moins dans cette notion du péché que nous devons la chercher. Toutefois nous avons ici une réserve à faire. Si en la faisant nous paraissons à quelques-uns bien présomptueux, parce qu'il nous faudra contredire des théologiens éminents (de savants interprètes de la doctrine de saint Paul), qu'on veuille du moins nous en croire: nous ne nous hasarderons dans cette contradiction qu'avec l'hésitation qui convient à la faiblesse de nos lumières.

Nous rapporterons d'abord l'opinion des théologiens que nous avons en vue. Suivant eux Paul dans notre passage parlerait non-seulement de tous les hommes, mais de l'homme en général. Il décrirait dans ce passage le premier éveil du péché dans l'âme humaine, chez Adam aussi bien que chez tous ses descendants. Usteri[1] : « C'est sous ces traits d'un état dans lequel le péché est mort et ne s'est pas encore manifesté à la conscience que nous devons nous représenter la vie innocente de nos premiers parents dans le paradis ter-

[1] *Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes*, 5te Ausg. Zürich 1834, p. 38.

restre, avant que le désir de manger du fruit défendu de l'arbre de la connaissance se fût encore éveillé dans leur cœur. » M. Reuss[1] : « Le passage Rom. VII, s'applique à Adam aussi bien qu'à tout autre homme. »

Les seuls mots du texte qui semblent susceptibles d'être interprétés dans le sens de cette opinion sont les mots ἔζων et ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς du v. 9, et ἐξηπάτησε du v. 11, dans lesquels on voit une allusion aux circonstances du récit de Genèse, chap. III. Toutefois, on en conviendra, l'allusion, si elle existe (et nous sommes assez disposé à l'admettre) n'emporte pas l'assimilation complète qu'on veut établir entre le fait rapporté dans la Genèse et celui que Paul décrit dans notre passage. Une simple analogie justifierait suffisamment cette allusion, et pour notre part, on le verra, nous admettons l'analogie et non l'identité des situations d'Adam avant la chute et de tout homme dans son enfance.

Aussi la véritable raison de l'interprétation que nous repoussons est-elle moins exégétique que dogmatique. Elle est dans la doctrine du péché que ces théologiens attribuent à saint Paul. D'après eux (c'est-à-dire d'après saint Paul interprété par eux) le péché serait non-seulement un fait universel, mais un fait primitif dans l'humanité. L'homme, tel qu'il sortit des mains du Créateur, n'aurait pas été simplement capable de péché, mais déjà pécheur. Il n'aurait pas été libre, mais déjà déterminé dans sa nature. Son état primitif n'aurait pas été celui de l'innocence (au sens absolu du mot) mais celui d'une indifférence morale qui devait

[1] *Hist. de la théol. chrét.*, vol. II, p. 95.

nécessairement, la loi survenant, se résoudre dans le sens de l'opposition à la loi.

C'est là, nous devons le dire, une opinion que, dans l'état actuel de nos lumières théologiques, nous ne saurions admettre, et que jusqu'à présent nous n'avons pu encore nous sentir forcé de voir dans les textes de saint Paul sur lesquels on veut l'appuyer. Nous croyons, quant à nous, avec Ernesti[1], que l'opinion qui fait de la chair, au sens éthique de ce mot, l'un des deux éléments constitutifs et primordiaux de la nature humaine[2], l'esprit étant l'autre, est aussi contraire aux doctrines anthropologiques et théologiques qu'aux doctrines théanthropologiques ou christologiques de saint Paul.

Nous ne pouvons pas, on le conçoit, discuter ici cette question en elle-même. C'est le passage Rom. V 12-21, qu'il faudrait étudier pour cela. Mais il nous semble pouvoir déduire du passage même qui nous occupe, au moins une présomption défavorable à l'opinion des honorables théologiens que nous avons cités. Il est évident, en effet, que le péché est ici, non un acte, mais un principe qui doit nécessairement se manifester, une force qui doit nécessairement entrer en activité en présence de la loi. Or comment Paul, qui ne veut pas que la loi soit cause du péché, parce qu'il ne peut admettre que ce qui sort des mains de Dieu ne soit pas bon, admettrait-il que l'homme, tel qu'il sortit des mains de Dieu, fût pécheur, c'est-à-dire porteur de ce principe d'opposition à la volonté de Dieu qui s'appelle le péché (ἡ ἁμαρτία)? Ne serait-ce pas,

[1] *Vom Ursprunge der Sünde*, vol. I.

[2] Voy. M Reuss, ouv. cit., p. 27; Usteri, ouv. cit., p. 383.

dans une même phrase, affirmer le pour et le contre, dire que Dieu n'est pas et qu'il est l'auteur du péché? Il nous paraît donc impossible d'appliquer ce passage à Adam. Nous y voyons, non un commentaire sur le récit de la chute, mais la description de la crise par laquelle l'individu prend conscience du péché, qui est devenu, par la chute, inhérent à la nature humaine. Ce péché, nous le définirions : le penchant au mal, auquel l'individu est assujetti en vertu d'une détermination prise par l'homme dans un état de vie où il n'y avait pas encore de distinction entre l'individu et l'espèce, c'est-à-dire où l'individu n'existait pas encore. Celui-ci n'aura donc point conscience de ce penchant, jusqu'à ce que, arrivé en présence de la loi, il se trouve empêché, par cette détermination originelle, de se déterminer lui-même dans l'obéissance pleine et entière à la volonté divine. Alors seulement le péché sera dit entrer en activité, sortir de son état de mort et d'assoupissement, bien qu'il ait déjà pu auparavant donner, pour d'autres yeux que pour ceux de l'individu lui-même, certains signes de sa présence, par quelqu'une de ces inclinations mauvaises que l'on observe même chez les enfants de l'âge le plus tendre.

Il y a donc, tout à la fois, analogie et différence entre l'innocence de l'enfant et l'innocence du premier homme avant la chute: analogie en ce que, chez l'enfant comme chez l'homme primitif, le *moi*, exempt de de tout péché réel, n'est pas encore tombé sous le coup de la désapprobation de Dieu ou de la condamnation; différence, en ce que le péché qui, pour l'homme primitif, était simplement *possible*, existe chez l'enfant à l'état *virtuel*, et devra nécessairement se réaliser en pré-

sence de la loi[1]. Le péché se manifeste et se réalise en donnant naissance à *la convoitise* (*τὴν ἐπιθυμίαν*), laquelle est le mouvement naturel de nos affections vers un objet connu comme défendu. Par la convoitise, le péché revit[2], il reprend cette vie qu'il posséda dès l'instant où Adam l'eut introduit dans le monde par la transgression; par la convoitise ou par le commandement (*διὰ τῆς ἐντολῆς*), qui la provoque, il séduit le *moi*, s'empare de sa volonté et l'entraîne ainsi à un acte qui attire sur sa tête la sentence de condamnation. Or il *faut* que tout se passe de la sorte, parce que le péché ne peut être guéri que par le concours de l'activité du sujet, et que pour travailler avec Dieu à sa guérison (par la foi en Jésus-Christ), celui-ci doit se connaître et connaître sa plaie.

En résumé donc, selon saint Paul, tous les hommes (depuis la chute) apportent avec eux dans le monde ce principe du péché[3] (*ἡ ἁμαρτία*) que l'apôtre met ici en

[1] *Possibilité*, *virtualité*. — Ces deux termes que nous distinguons, M. Reuss (ouv. cit., p. 43-44) les emploie comme synonymes; Usteri (p. 384) essaie d'en établir la synonymie. Mais son raisonnement repose sur l'idée que le péché doit pouvoir s'expliquer logiquement, ce qui, dans l'hypothèse de la liberté créée, ne nous paraît pas possible. Au reste, nous voudrions pouvoir faire suivre chacune de nos propres assertions d'un point d'interrogation, tant nous avons le sentiment des difficultés de ce sujet, dans lequel nous aurions mieux fait peut-être de ne pas nous aventurer, mais *unde pudor vetat pedem referre.*

[2] ἀνέζησεν = *revixit*, *sicut quondam vixerat, cum per Adamum in mundum intrasset* (Bengel, *in h. loc.*).

[3] Jacques (chap. I, v. 14, 15) semble renverser les termes de cette filiation du péché et de la convoitise. Mais il suffit, pour le mettre pleinement d'accord avec saint Paul, de remarquer que le mot ἁμαρτια désigne pour lui l'*acte de péché*, tandis que chez Paul il désigne la *tendance au péché.*

rapport avec la loi. Le premier terme de ce rapport se retrouvant chez tous les hommes, en est-il de même du second terme? C'est ce qu'il nous reste à voir.

§ 2. *La loi.*

Paul considère-t-il aussi la loi comme universelle? Ou, pour poser la question dans ses véritables termes: est-il possible d'identifier la loi dont parle ici l'apôtre avec la loi naturelle de la conscience qu'il attribue ailleurs aux Gentils[1]? Nous ne le pensons pas, et nous allons essayer d'établir, comme nous le permettront nos faibles forces, cette opinion, dans laquelle nous avons de nouveau le regret de nous trouver en désaccord avec des théologiens que nous respectons et que nous admirons profondément. Commençons par quelques considérations générales.

Il existe, il faut en convenir, dans saint Paul une notion universelle de la loi. Il me semble impossible de le nier en présence de textes tels que Rom. II, 7-10; III, 29. Mais qu'y a-t-il, au fond, dans cette notion universaliste de la loi? Quel en est le contenu? Une seule idée, idée aussi simple que profonde: Dieu exigeant de l'homme, sa créature, une parfaite obéissance. A cette profondeur là, ou, si l'on veut, à cette hauteur, la loi n'est pas opposée à l'Évangile; car dans l'Évangile aussi Dieu demande de l'homme l'obéissance la plus entière; seulement c'est l'obéissance de la foi (chap. I, v. 5), tandis que par la loi, il demande de lui l'obéissaece des œuvres (chap. III, v. 28), et si cette

[1] Voy. chap. II, v. 14, 15; chap. I, v. 32.

différence ne constitue à aucun degré cette opposition violente entre la loi et la grâce que l'on veut quelquefois voir dans saint Paul[1], elle n'en est pas moins immense : c'est, ainsi qu'on l'a très-bien dit, la même différence qu'il y a entre ces deux paroles : « fais cela et tu vivras, » « vis et tu feras cela » (Vinet)[2]. Cette différence suffit à expliquer tous les textes dans lesquels l'apôtre présente la loi et la grâce comme choses qui s'excluent réciproquement, car dans tous ces textes Paul se place toujours au point de vue de l'homme, qui ne saurait être à la fois sous la loi et sous la grâce, et non au point de vue de Dieu, qui veut d'une même volonté la loi et la grâce, ou plutôt qui *idéalement* ne veut la grâce que pour rétablir la loi, comme *historiquement* il n'a voulu la loi que pour établir la grâce. Il est certain, en effet, que si au point de vue historique la loi est une phase préparatoire, un régime transitoire qui devait faire place à la grâce; à parler au point de vue absolu, la loi et la grâce, c'est-à-dire l'histoire tout entière, n'est elle-même qu'une phase transitoire de la vie de l'humanité, qui doit arriver par ce long chemin à réaliser ses destinées éternelles. Or ces destinées éternelles de l'humanité, qui seront réalisées quand tout ce qui nous paraît réel aujourd'hui ne sera plus, c'est au fond l'ordre même de la souveraineté absolue de Dieu sur sa créature morale, c'est la loi dans le sens primitif et

[1] Voy. Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus ; les trois premiers évangiles et le quatrième*, p. 130.

[2] C'est ainsi, pour notre part, que nous interprétons Rom. III, 31, et non comme une mauvaise défaite de saint Paul, qui n'oserait pas, vis-à-vis des judaïsants ou vis-à-vis des restes de ses propres convictions pharisaïques, avouer ou s'avouer à lui-même la véritable conséquence de sa doctrine (De Wette, *in h. loc.*).

idéal de ce mot (voy. 1 Cor. XV, 24-28). Ainsi donc déjà sous ce premier aspect la loi est pour saint Paul universelle aussi bien qu'éternelle. C'est la notion *idéale* de la loi.

Si maintenant de ces hauteurs idéales nous redescendons dans la sphère des réalités temporelles, et que nous nous placions toujours au point de vue de l'apôtre, que verrons-nous? La loi est-elle universelle? Dieu est-il le souverain, je ne dis pas *obéi*, mais au moins *reconnu* de tous les hommes? Loin de là. L'humanité entière (car nous pouvons négliger pour un instant le petit nombre des véritables Israélites, infime minorité dans le peuple juif, lui-même infime minorité parmi les peuples), l'humanité entière semble avoir secoué le joug de son Créateur. C'est la rébellion et non la loi qui est universelle; or la rébellion, c'est la négation de la loi... Eh quoi! la loi de Dieu serait-elle anéantie? Le Créateur aurait-il été vaincu par la créature? — Non, cela ne se peut. Aussi cela n'est-il pas. La souveraineté de Dieu demeure inviolable; la loi subsiste tout entière dans la condamnation qui pèse sur tous les hommes, et cette condamnation, c'est le péché même, le péché devenu loi, le péché imposé comme une détermination nécessaire à tous les individus de l'espèce humaine. « Dieu les a tous renfermés dans la rébellion » (*συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθείαν.* Rom. XI, 32), la rébellion dont ils se sont tous rendus coupables en Adam. Or le péché, c'est la séparation d'avec Dieu. Voilà dans quel sens tous les hommes sont sous la loi et comment *être sous la loi* est synonyme d'*être assujetti au péché et à la mort.* Tel est le deuxième aspect sous lequel la loi apparaît encore à saint Paul comme universelle. C'est la notion *réelle* de la loi.

Mais, dira-t-on, ces deux notions de la loi ne sont-elles pas contradictoires? Sans doute elles le sont... Non pas logiquement cependant, car rien de plus logique que de dire : ou la créature libre obéira et vivra, ou elle périra par sa désobéissance même. Mais enfin, la logique dont nous sommes parfois si fiers et qui cependant ne peut nous amener qu'à cette conclusion désolante, la logique ne saisit jamais qu'un seul côté des choses, et quand au lieu de cette loi qui devait rendre l'homme heureux dans la communion de son Créateur, nous n'apercevons plus que la loi qui le condamne à la mort éternelle, nous avons *le sentiment* d'une contradiction à la fois insupportable à notre cœur et insoluble à notre raison. Il est impossible, nous crie une voix intérieure, que la loi soit tout aussi bien satisfaite par la désobéissance et le malheur de l'homme que par son obéissance et sa félicité. Impossible! et pourtant cela est, nous répond la logique appuyée sur les faits sensibles. Eh bien, non! cela n'est pas, reprend la révélation. Elle est réelle la contradiction que vous pressentez entre la réalité présente et l'idéal éternel, réelle en Dieu, aussi bien que dans l'homme; mais elle est l'œuvre de l'homme[1], et comme telle elle peut être réparée par Dieu.

Dieu *défaisant* le péché, voilà en deux mots la définition de la grâce. Par la grâce, la justice et l'amour, en Dieu, sont réconciliés[2], et l'homme est amené au

[1] Le sens étymologique du mot ἁμαρτανειν (manquer le but auquel on vise) est singulièrement favorable à notre point de vue.

[2] La justice et l'amour réconciliés, c'est la justice satisfaite et l'amour satisfait. M. Reuss le dit admirablement p. 60-61. Ne paraît-il pas l'oublier à la p. 167?

bonheur et à la vie par la souffrance et la mort. La grâce n'anéantira donc pas la condamnation; mais elle la fera servir à rendre le pardon possible. « Dieu les a tous renfermés dans la rébellion, *afin* de faire miséricorde à tous » (Rom. XI, 32).

Or la grâce a, dans l'histoire, deux moments principaux: la loi et l'Évangile. Celui-ci, révélation proprement dite de la grâce, ne doit pas nous occuper ici. C'est la loi que nous avons à définir. Nous en avons déjà vu deux notions distinctes : la notion idéale et la notion réelle. Ici nous arrivons à la notion historique de la loi. Essayons de la caractériser dans sa nature et dans son rapport avec le péché. Après quoi nous pourrons tirer notre conclusion.

Quant à *sa nature*, la loi historique n'est autre chose que la manifestation de la loi idéale et de la loi réelle; car celles-ci, on l'a vu, sont une seule et même loi saisie à deux moments différents : *avant* et *après* le péché. La loi historique est la manifestation de la loi idéale en ce qu'elle exige de l'homme une entière obéissance à Dieu. Elle est la manifestation de la loi réelle, en ce qu'elle prononce sur l'homme-pécheur la condamnation de Dieu. Seulement, étant une institution historique, elle est dans un rapport étroit avec les temps et les lieux où elle est apparue: de là ce qu'elle a de particulier dans la forme.

Cette loi historique, — est-il besoin de le dire? — Paul la voit dans la loi mosaïque. C'est celle-ci qu'il a toujours en vue, quand il raisonne ou s'appuie sur la loi, soit qu'il la désigne par l'expression même de *νομος Μοῦσέως* (1 Cor. IX, 9) ou par le nom seul du législateur

hébreu (Rom. V, 14; 2 Cor. III, 15), ou par le terme ὁ νόμος, ou enfin par le simple mot νόμος, qui a alors presque la valeur d'un titre ou d'un nom propre. Mais connaît-il le rapport dans lequel elle se trouve avec la loi idéale et la loi réelle? Sans doute il ne faut pas nous attendre à ce qu'il ait fait la distinction que nous avons cherché à établir entre les lois idéale, réelle et historique. Si seulement nous pouvons prouver que les deux premières ne lui étaient pas étrangères comme notions et qu'il les rattachait, par un lien dont il ne s'était peut-être pas rendu compte à lui-même, à cette loi mosaïque qu'il avait devant les yeux, nous nous tiendrons pour satisfait.

Or quant à la notion idéale de la loi, pour établir qu'elle ne lui était pas étrangère, le texte déjà cité (1 Cor. XV, 24-28) pourrait à la rigueur nous suffire. Mais nous avons de plus le fait peu remarqué et selon nous très-remarquable que quoi qu'il ait pu dire sur l'abrogation de la loi, saint Paul n'a jamais cessé de regarder le rapport normal de l'homme à Dieu comme un rapport d'obéissance. Preuves en soient: l'expression ὑπακοὴ πίστεως. Le mot ὑπακούειν employé dans le sens d'*arriver à la foi*, le passage fameux (Rom. III, 28). Les locutions fréquentes νόμος Χριστοῦ ou τοῦ πνεύματος τῆς ξωῆς ἐν Χριστῷ, ἔννομος Χριστῷ etc. Tout cela ne semble-t-il pas indiquer que la notion de la loi était, après tout, la plus haute à laquelle Paul pût s'élever dans la considération des rapports de Dieu à l'homme?

Et maintenant pour montrer que cette notion idéale de la loi venait d'elle-même se rattacher dans son esprit à la loi mosaïque qu'il avait devant les yeux, n'est-

ce pas assez des passages : Rom. II, 20 ; *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τ. γ. κ. τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ* ; Rom. V, 14, où la *παράβασις Ἀδαμ* se trouve (implicitement) assimilée à la violation de la loi mosaïque ; et Rom. III, 31 : *Νόμον καταργοῦμεν* ; *Μὴ γένοιτο ν. ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν* ? N'avons-nous pas comme surcroît la désignation *νόμος τοῦ Θεοῦ* (chap. VII, 23-25 ; VIII, 7) et l'épithète *πνευματικός* (chap. VII, 14) appliquées à la loi mosaïque ?

En second lieu, quant à la notion de la loi réelle, c'est-à-dire du péché devenu la loi ou plutôt la condamnation à laquelle tous les hommes sont assujettis, nous la voyons dans tous les passages où l'état de condamnation est présenté comme universel (Rom. III, 15 *et passim*), et dans les textes (chap. III, 9 ; chap. VI, v. 7, et chap. XI, v. 32, déjà deux fois cité) dans lesquels le péché lui-même est représenté comme un état de condamnation. Au reste, cette notion s'identifiait si bien dans la pensée de l'apôtre à la loi mosaïque que le mot *ὁ νόμος*, désignation ordinaire de celle-ci, se trouve employé tout simplement dans des passages (Rom. VI, 14 ; VII, 1-6 ; 1 Cor. XV, 56) où, selon nous, il est impossible de l'interpréter autrement que par cette notion de la loi réelle, sans mettre l'apôtre en contradiction avec lui-même sur les points les plus essentiels de son système.

Il reste donc que la loi mosaïque était tout autre chose, pour saint Paul, qu'un ensemble de prescriptions ayant trait soit aux rapports des hommes entre eux, soit aux cérémonies du culte à rendre à la divinité. C'était la manifestation authentique et complète de la volonté de Dieu, considérée comme la règle de la li-

berté créée. De là vient que, sans avoir jamais fait (ainsi que l'a très-bien montré M. Reuss[1]) la distinction qu'on a voulu parfois lui prêter de la partie morale et de la partie rituelle de la loi, il envisage pourtant toujours la loi par son côté moral, surtout dans ce qu'il dit sur les rapports de la loi et du péché, les ordonnances cérémonielles s'étant, pour ainsi dire, d'elles-mêmes effacées derrière les principes de législation universelle que la loi renfermait. C'est également à la faveur de cette haute idée qu'il se faisait de la loi qu'il a pu parfois[2] présenter la loi comme un régime auquel l'humanité entière a été soumise, comme une épreuve par laquelle elle a dû passer, comme une première *économie* enfin, qui devait la préparer à l'économie évangélique. A ce point de vue, la loi historique elle-même est universelle, mais elle l'est, si l'on peut parler ainsi, *en droit* seulement et non *en fait*, comme l'Évangile lui-même, qui, à ce point de vue, est la contre-partie de la loi dans le plan de Dieu, n'est jusqu'à ce jour universel qu'en droit et non en fait.

Paul a d'ailleurs le sentiment très-net de cette non-universalité de la loi quant au fait. Il partage l'humanité en deux groupes (les Juifs et les Gentils), qui se distinguent précisément en ceci, que la loi existe pour l'un et n'existe pas pour l'autre (chap. II, v. 12-14); et cette loi, c'est la loi révélée à un certain moment de l'histoire (chap. V, v. 13-14), la loi sans laquelle il n'y a point de transgression (chap. IV, v. 15) partant point d'imputation (personnelle) du péché (chap. V,

[1] Ouv. cit., p. 40 et suiv.

[2] Reuss, ouv. cit., p. 67-68.

v. 13). Non pas que les Gentils échappent à toute responsabilité. Car s'ils n'ont pas la loi, c'est leur faute : c'est eux-mêmes qui l'ont dépouillée de son caractère absolu par leur injustice (*τῶν τὴν ἀληθείαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*, chap. I, 18) et la loi qui n'est plus absolue n'est plus la loi de Dieu, ne mérite même plus le nom de *loi*[1]. Aussi les Gentils sont-ils désignés (1 Cor. IX, 21) par le terme *οἱ ἄνομοι* et sont-ils dits avoir péché *ἀνόμως* et devoir périr *ἀνόμως* (chap. II, v. 12). Leur péché imputable est donc proprement l'*ἀνομία* (2 Cor. VI, 14) et non la *παράβασις*, qui ne peut être que le péché du Juif (chap. II, v. 25-27). Il est vrai que cette *ἀνομία* est le péché même dont l'humanité s'est rendue coupable en Adam et dans lequel elle a été dès lors enfermée (Tit. II, 14). Mais les Gentils représentent précisément l'humanité abandonnée à elle-même après la chute et ne pouvant plus dès lors sortir de son état de révolte contre Dieu dans lequel elle est condamnée à périr. Si donc Dieu les a placés en face d'une révélation perpétuelle de lui-même dans la nature, c'est *afin* qu'ils soient inexcusables (*εἰς τὸ εἶναι αὐτούς ἀναπολογήτους*, chap. I, v. 20). Tout autre est le but de la loi révélée, ainsi que nous allons le montrer par ce qui nous reste à dire sur le rapport de la loi et du péché. Mais auparavant tirons en quelques mots la conclusion qui ressort de ce que nous avons dit jusqu'ici. Cette conclusion, qui nous paraît évidente, c'est que loin d'assimiler la loi naturelle de la conscience à la loi révélée, Paul les distingue au contraire profondément; et

[1] Notre interprétation du chap. II, 27, ne nous oblige pas du tout à voir dans le τὸν νόμον que les Gentils accomplissent une *loi* que les Gentils posséderaient.

les distingue justement en ceci que cette dernière seule est, à ses yeux, la loi de Dieu; l'autre ayant cessé de l'être pour ceux qui la possèdent seule. Et comme il sait d'ailleurs que cette loi révélée est la loi mosaïque, nous pouvons dire que quand il parle de la loi de Dieu, dans le sens historique du mot, c'est toujours la loi mosaïque qu'il a en vue *à l'exclusion* de toute autre.

Mais quel est *le but* de cette loi révélée? Nous l'avons déjà indiqué ce but: c'est de faire servir la loi réelle à la réalisation de la loi idéale, c'est de tourner la condamnation même sous laquelle l'humanité entière est tombée au profit de la grâce. Comment elle y parvient, c'est précisément ce que l'apôtre nous explique dans le passage Rom. VII, 7-25, dont nous n'étudions ici que la première partie. Le moment est venu de tenter une explication psychologique de ces quelques versets, dans lesquels se trouve exprimé le rapport de la loi et du péché.

Le salut, nous l'avons vu (1re partie), est tout entier une œuvre de Dieu, œuvre en deux actes dont l'un n'est que la réalisation de l'autre: celui-ci, extérieur à l'homme, est la justification, c'est le salut virtuel; celui-là, intérieur à l'homme, est la régénération, c'est le salut réalisé. Mais nous l'avons dit aussi, la foi, du côté de l'homme, est nécessaire comme condition de la justification et comme moyen de la régénération et l'objet de cette foi, c'est Jésus-Christ aperçu (dans la foi passive) et saisi (par la foi active) comme notre substitut devant Dieu. Cette foi en Jésus-Christ, en effet, est au fond une détermination nouvelle que le Saint-Esprit rend efficace et qui consiste à vouloir ce que Dieu veut.

Le problème psychologique de la préparation au salut est donc tout entier dans la question de savoir comment l'homme sera amené à reconnaître qu'il ne peut prendre cette détermination d'une manière efficace, en dehors de la foi en Jésus-Christ. Cette impossibilité est un fait, car l'homme, en Adam, est tombé dans le péché et sous la condamnation, et se trouve enfermé dès lors dans une détermination contraire qui domine entièrement son développement individuel. Mais comment l'individu prendra-t-il conscience de son assujettissement au péché? Ne vouloir pas ce que Dieu veut, telle est cette détermination originelle qui s'appelle le péché (ἡ ἁμαρτία) et sous l'empire de laquelle l'homme est condamné à se développer sans cesse. Mais le péché, ainsi défini, est une négation, la négation de la loi, et la loi ne s'affirmant pas[1], le péché n'est plus : il est mort.

L'individu n'en a donc point conscience, il ne le connaît pas. Et quant à lui, il vit de cette vie individuelle qui n'est qu'une partie de celle de l'espèce. Sans doute, le péché c'est le désordre : les obstacles, les souffrances se présentent à chaque pas devant l'homme pécheur; mais le péché n'étant rien pour lui, il ne le rapporte pas à cet antagonisme naturel de sa volonté contre la volonté de Dieu. Il ne connaît que ce qu'il appelle l'antaganonisme des volontés individuelles ou celui de l'esprit et de la matière, et comme, après tout, ces obstacles

[1] Nous disons que la loi ne s'affirme pas *comme commandement*. En effet, elle s'est présentée une fois ainsi à Adam, mais ayant été violée, elle s'est convertie en une condamnation prononcée contre l'espèce entière. Ainsi l'exigent les rapports de la souveraine liberté et de la liberté créée.

et ses souffrances lui servent pour affirmer son individualité, il s'y résigne; il appelle cela la *loi de la vie*. En effet, c'est la loi de la vie, mais d'une vie qui est une mort perpétuelle un développement continu dans la mort éternelle. Le *moi* individuel, dans les conditions supposées, n'est qu'une apparition éphémère, se détachant avec plus ou moins de vigueur sur le fond de la vie commune, et celle-ci elle-même, sous l'action incessante de la souffrance, s'affaiblit, s'use et finit par s'éteindre tout à fait. Telle est la vie de l'homme pécheur dans son état d'ignorance du péché, et encore une fois cette ignorance durera aussi longtemps que la volonté de Dieu ne se sera pas affirmée de nouveau en regard du péché.

Mais voici la loi révélée. Expression impérative de la volonté de Dieu, elle se présente à l'individu revêtue d'une autorité absolue et accompagnée de cette double sanction : « Fais ceci et tu vivras; » « si tu fais cela, tu mourras. » A son aspect, le *moi* individuel qui tend à s'affirmer, sent que pour s'affirmer d'une manière réelle et permanente, c'est elle, c'est cette loi qu'il doit prendre pour règle. La crise de la détermination personnelle est arrivée, l'individu va devenir une personne un être réel de toute la réalité de Dieu même; il va saisir la vie éternelle.... Non, au même instant le péché s'est manifesté[1] ! Et il s'est manifesté comme une force qui inclinait le fond même de la vie, les affections[2]

[1] « Il a repris vie, » parce qu'après avoir une fois commencé d'exister par la transgression d'Adam, il était aussitôt rentré dans l'inertie (la mort) par le retrait de la loi violée, ou plutôt par la conversion de cette loi en une sentence de condamnation universelle.

[2] Le péché (ἡ ἁμαρτία) est ce qui produit la convoitise (τὴν ἐπιθυμίαν),

dans un sens opposé à la loi de Dieu[1]. Alors a commencé chez l'individu un effort désespéré pour se déterminer conformément à la volonté de Dieu, effort dont tout le fruit a été de lui faire découvrir toujours plus clairement, au fond de toutes ses déterminations particulières, la détermination originelle qu'il lui était

et celle-ci consiste dans le mouvement naturel des affections vers ce qui est défendu (le *nitimur in vetitum*). Nous avons donc ici la manifestation *la plus immédiate* du péché. Ce n'est pas encore l'*inclination vicieuse*, encore moins le *vice*. Il faut bien distinguer, croyons-nous, entre l'activité du péché telle que l'apôtre la représente ici et celle qu'il désigne plus bas comme une loi (= une force), ἀντι στρατεύομενον ἐν τοῖς μέλεσι. Celle-ci suppose un développement, une série d'actes conformes à la convoitise qui ont fait de cette dernière une habitude de l'organisme matériel. Le péché apparaît alors à l'homme intérieur (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) comme un roi exerçant un empire absolu sur l'homme extérieur et ayant pour armée (ὁοῦλα, ὅπλα, chap. VI, 13, 19) les membres, c'est-à-dire les fonctions mêmes des organes. Mais à l'origine il n'en est pas ainsi : le péché est une détermination toute morale se manifestant par la convoitise à l'état pur. Ils sont rares, il est vrai, les hommes dont la conscience religieuse s'éveille assez tôt pour saisir ainsi le péché sur le fait, c'est-à-dire dans le premier moment de son développement ; mais tel que nous nous représentons Paul dans sa jeunesse, il a dû être un de ces individus privilégiés.

Au reste, toute éducation chrétienne doit tendre à mettre le moi individuel aux prises avec le péché avant que celui-ci soit parvenu à enfoncer trop profondément ses racines dans l'organisme matériel, avant que l'ἐπιθυμία soit devenue une νομος στρατεύομενος ἐν τοις μέλεσιν. Non pas que cette réaction du moi contre le péché, si tôt éveillée qu'on la suppose, puisse jamais prévenir cet enracinement du péché dans les organes, ni l'arrêter tout à fait une fois commencé. Paul lui-même a connu cet νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁς ἐν τῷ σώματι. Mais du moins l'individu chez lequel cette réaction aura commencé de bonne heure en aura-t-il gardé une impression plus nette de ce que le péché est en lui-même, et il en sera plus apte, une fois croyant, à soutenir avec succès le combat de la vie chrétienne.

[1] Rom. VIII, 7.

impossible de renverser. Sa vie tout entière, sa vie qu'il croyait autrefois lui appartenir, parce que, dans l'absence de la loi, ses volitions individuelles lui paraissaient libres, s'est trouvée appartenir au péché.

Comment dès lors résister? Où trouver en dehors de sa propre vie un point d'appui à son élan pour échapper à l'étreinte du péché? Semblable à l'homme qui se noie, entraîné par un courant rapide et qui pour s'arracher aux flots presse en vain de ses bras les flots mêmes qui l'emporte, le pécheur n'a que sa vie pour soutenir l'effort de sa résistance au péché, et sa vie même est péché. Alors il se sent condamné à la mort. La loi est venue à lui avec la promesse de la vie, mais il n'a pu que la violer, parce qu'il était d'avance sous la loi du péché et de la mort.

Ce ne sont donc pas ses propres transgressions qui lui apparaissent comme la cause première de sa perte: il ne saurait attribuer à aucune d'elles ce caractère de détermination morale qui supposerait qu'en la commettant il se possédât parfaitement lui-même. Non, il s'est trouvé pécheur dès le premier jour où la loi s'est présentée à lui, pécheur, c'est-à-dire condamné à pécher. Mais alors pourquoi cette loi qui exige de lui une obéissance impossible et qui lui impute encore ses transgressions individuelles comme si elles étaient libres[1]? Comment décrire le douloureux déchirement qui se produit dans la conscience religieuse arrivée à ce point d'illumina-

[1] On remarquera combien l'expression de Rom. V, 20 : ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα vient merveilleusement à l'appui de notre interprétation. Car la transgression individuelle, à ce point de vue, apparaît véritablement, à la conscience, comme un amer pléonasme (comp. Bengel *in* Rom. VI, 1, sur le *pleonasma gratiæ*).

tion intérieure? Ce déchirement, sans doute, aboutirait à l'apathie morne et sombre du désespoir, s'il se prolongeait quelque peu. Mais l'Évangile, en venant tout guérir, vient tout expliquer. Le mystère de la solidarité avec Christ réconcilie le pécheur avec le mystère de sa solidarité avec Adam, et la vie du Christ, qui vient se substituer à la sienne par la communication du Saint-Esprit (Gal. II, 20, cpr. Éphès. III, 17), apporte à son *moi* le moyen de se déterminer dans la vraie liberté, c'est-à-dire dans l'obéissance à Dieu [1]. C'est ainsi que le croyant peut s'écrier : « La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort » (chap. VIII, v. 2).

Si je ne me trompe, l'analyse qui précède aura pu faire comprendre comment l'apôtre, en rendant la loi innocente des péchés commis à son occasion, fait du péché une force et presque un être personnel, qui révèle sa présence et sa nature par son activité, et comment il pourra plus bas, en serrant de plus près encore les faits qu'il se borne à raconter ici sommairement, en venir à présenter le péché comme seul responsable de ces péchés individuels, le *moi* lui-même échappant à toute responsabilité (vv. 17, 20). Le péché, en effet, dès qu'il se manifeste à la conscience, apparaît doué

[1] Voilà pourquoi *renoncer à sa propre vie* est la condition qu'il faut remplir pour être sauvé. Ne pas confondre avec le renoncement au *moi*, qui est l'effort mal avisé du mysticisme transcendental. Il est si peu vrai de dire que le renoncement au moi soit de l'essence de la foi chrétienne, que c'est au contraire l'aspiration à la véritable personnalité qui, éveillée et sans cesse excitée par la loi, nous amène d'abord et ensuite nous attache toujours plus étroitement à Christ. C'est là proprement ce qui nous est décrit dans ce chap. VII, dans la seconde partie surtout (v. 13-25) que nous n'abordons pas ici.

d'une vie vraiment humaine, puisque c'est la vie même de l'individu ; et pour autant du moins que le *moi* reste tourné vers la loi de Dieu, il maintient sa cause entièrement séparée de la cause du péché. C'est là, il est vrai, un état purement idéal ou théorique ; aussi ne faut-il pas s'attendre à trouver jamais un homme qui soit arrivé à ce degré extrême de préparation à la foi. En réalité, l'homme déjà croyant a souvent encore beaucoup à faire pour se préparer à la foi, et comme la foi n'est parfaite qu'au terme du développement de la vie chrétienne, la préparation à la foi n'est de même achevée qu'alors. C'est pourquoi, tout en reconnaissant que Paul dans la section vv. 13-25 décrit la situation de l'homme pécheur en présence de la loi, nous voyons là néanmoins des expériences que le croyant, et même le croyant déjà vieilli dans la foi, peut seul avoir faites [1].

Ce que nous avons dit jusqu'ici sur les notions de la loi dans saint Paul, va maintenant nous donner les moyens de justifier notre réponse à la question que nous nous sommes posée en commençant cet article. La loi, dans le sens où saint Paul emploie ici ce mot, peut-elle être assimilée à la loi naturelle de la conscience? Personne, en effet, ne conteste que l'apôtre parle ici, en première ligne, de la loi mosaïque, puisque ce sont ses propres expériences qu'il raconte, et que d'ailleurs il cite expressément le décalogue. Mais on croit rester fidèle à sa pensée en étendant à la loi naturelle de la conscience ce qu'il dit ici de la loi mosaïque.

Pour qu'on eût raison en cela, il faudrait qu'il n'exis-

[1] Paul était converti déjà depuis vingt années, lorsqu'il écrivit cette épître (Tholuck).

tât point aux yeux de l'apôtre de différence essentielle entre cette loi mosaïque et la loi morale intérieure qu'il attribue aux Gentils. Mais nous croyons avoir montré au contraire que le caractère essentiel de la loi historique, aux yeux de l'apôtre, est d'être une loi révélée et révélée aux seuls Israélites. Que si parfois il élève la loi, considérée sous le point de vue historique, à la hauteur d'un fait universel, c'est à cause des notions de la loi idéale et de la loi réelle qu'il y rattache, et que nous avons eu soin, nous, d'en distinguer, et non à cause d'une assimilation, qu'il n'a jamais faite, de cette loi mosaïque à la loi morale des Gentils.

Mais cette assimilation que Paul n'a pas faite, ne nous serait-il pas permis, à nous, de la faire, alors du moins qu'il s'agit des rapports de la loi et du péché? En d'autres termes, est-il bien sûr que cette différence entre loi révélée et loi naturelle ne soit pas plutôt de forme que de fond? A cette question, après l'analyse que nous avons faite de notre passage, nous pouvons encore répondre négativement. Qu'est-ce, en effet, que ce commandement: « tu ne convoiteras point, » qui joue un si grand rôle dans les faits psychologiques qui nous y sont décrits? C'est le commandement essentiel de la loi, c'est le commandement sans lequel la loi ne ferait pas connaître le péché pour ce qu'il est réellement, pour une force par laquelle la vie tout entière est constituée en opposition à la volonté de Dieu. Or ce commandement, la loi naturelle de la conscience ne le donnera pas, et cela, précisément parce qu'elle est naturelle et que la convoitise est la nature même de l'homme pécheur. Comment la loi naturelle contredirait-elle la nature? Paul nous dit des Gentils qui se

conduisent en certaines choses d'une manière conforme à la loi, *qu'ils sont loi à eux-mêmes* (ἑαυτοῖς εἰσι νόμος), c'est-à-dire que cette loi ne se sépare pas d'eux-mêmes, qu'elle est ce qu'ils sont; et comme dans tous les cas ils sont de ceux qui font obstacle à la vérité par leur injustice (*τῶν τὴν ἀληθείαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*, ch. I, v. 18), elle ne saurait, même chez les meilleurs, leur tenir lieu de cette loi, dans laquelle les Juifs possèdent l'expression, et comme la forme même de la vérité (*τὴν μόρφωσιν τῆς ἀληθείας ἐν νόμῳ ἔχοντα*, ch. II, v. 20). Aussi est-ce avec raison, selon nous, que Philippi, à propos de ces mots : « Je ne saurais ce que c'est que la convoitise, si la loi ne disait : « tu ne convoiteras point, » fait la remarque suivante : « L'expérience vient ici à l'appui de l'assertion de l'apôtre : la loi civile ne juge que l'action; la philosophie morale, que le consentement de la volonté; la loi révélée seule, précisément parce qu'elle est *πνευματικός*, juge la convoitise, la simple inclination au mal? »

Nous concluons donc que l'apôtre n'a pu prendre ici le mot *loi* que dans le sens restreint par lequel il désigne la loi mosaïque ou révélée, et que c'est être infidèle à sa pensée que d'entendre également ce mot de la loi naturelle de la conscience. Il suit de là que les expériences que Paul nous décrit dans ce passage ne sauraient être celles de tous les hommes. Car si le péché, comme principe naturel d'opposition à la volonté de Dieu, est un fait universel (quoique non primitif), il n'en est pas de même de la loi révélée. Les Juifs seuls la possédaient. Et voilà pourquoi nous ne trouvons aussi que chez eux, dans l'antiquité, le véritable sentiment du péché [1].

[1] Comp. Achelis, *Stud. u. Krit.*, année 1862, II. IV, p. 678.

CONCLUSION.

Nous sommes ainsi arrivé à la fin de notre travail. Nous avons essayé d'étudier sous tous ses aspects et dans toute sa partie l'un des passages les plus riches et les plus difficiles peut-être des épîtres de saint Paul. Or la pensée qui, après nous avoir sans doute inspiré le choix de notre sujet, se trouve encore, au moment où nous allons poser la plume, la conclusion la plus naturelle que nous puissions donner à ces pages, cette pensée, c'est que *le sentiment du péché est inséparable de la croyance à la révélation, de la foi au Dieu personnel.*

L'apôtre nous l'a dit: «sans la loi je n'aurais pas connu le péché.» Et la loi, pour lui, c'était la volonté de Dieu vivant se révélant dans l'histoire. En dehors de cette révélation, il ne voyait point de loi, au sens religieux du mot. La loi naturelle de la conscience, il la connaissait, il est vrai; il en constatait la présence chez les Gentils eux-mêmes, il la trouvait dans sa propre raison[1] et il n'ignorait pas non plus que la loi révélée n'en était, pour ainsi dire, que la réédition[2]. Mais ce qu'il savait bien aussi, c'est que cette loi de la conscience n'était plus pour nous la loi de Dieu, la loi absolue, parce qu'elle avait été une fois violée, parce que la vérité, Dieu était détrôné dans notre raison rebelle[3]. Ce qu'il savait encore, c'est que tout en restant toujours

[1] Chap. VII, v. 23, 25.
[2] Rom. II, 14, 15; comp. Deut. XXX, 11.
[3] Rom. I, 18.

gravée dans le fond de notre être moral[1], cette loi était devenue pour nous-mêmes illisible, indéchiffrable, au moins dans ses prescriptions essentielles, parce que Dieu une fois voilé à nos regards, le fond de notre être nous l'était également et il n'y avait plus en nous que ténèbres[2]. Dès lors il le comprenait, cette loi naturelle de la conscience pouvait bien servir à rendre Juifs et Gentils inexcusables en face de la souveraine justice de Dieu[3], mais elle ne l'aurait pas amené, lui, pas plus qu'elle n'avait amené aucun des Gentils à la connaissance et au sentiment du péché. Il fallait pour cela la loi révélée, c'est-à-dire une nouvelle et éclatante manifestation de la souveraineté de Dieu s'affirmant d'abord par *la loi* et ensuite par *l'Évangile*. C'est cette vérité, si nettement aperçue déjà par saint Paul, que Vinet a consacré sa vie à remettre en lumière. C'est là, nous semble-t-il, le dernier fond de sa pensée dans la question apologétique. On voit par là combien on lui fait tort quand on fait de lui le père de cette tendance qui aboutit à la négation de toute révélation objective, surnaturelle.

C'est cette tendance, hélas, qui prévaut aujourd'hui et dont tous, tant que nous sommes, nous ressentons plus ou moins l'influence. Dès lors, pourquoi nous étonner que le sentiment du péché soit devenu chose si rare, je ne dis pas chez les hommes étrangers au christianisme, mais chez ceux-là mêmes qui portent avec le plus de joie le titre de chrétiens? La croyance à la révélation, la foi au Dieu personnel s'affaiblissant,

[1] Chap. II, v. 15.
[2] Chap. I, v. 21.
[3] Chap. I, v. 20; chap. II, v. 1.

la notion de la loi s'affaiblit d'autant. Il nous reste la loi des Gentils, la loi naturelle de la conscience, éclairée autant qu'on le voudra de la lumière de la science et de l'intelligence humaine, mais non de la pleine lumière de la vérité divine. Et fussions-nous même capables, à cette clarté douteuse de notre raison naturelle, de la lire tout entière, elle ne pourrait plus, en dehors de l'autorité que lui rend le fait objectif de la révélation, prendre chez nous le dessus de la révolte originelle et s'affirmer dans toute sa souveraineté en face de nos rébellions toujours renaissantes. D'où nous viendraient donc, en présence de cette loi mutilée et surtout de cette loi détrônée, ces terreurs de la conscience réveillée, ces angoisses de la repentance qui composent le sentiment du péché, et dont les noms des saint Paul, des saint Augustin, des Luther, des Pascal et d'autres encore, sont restés pour nous les symboles incompris? Les termes mêmes de *péché* et de *repentance* doivent perdre pour nous leur significtion distincte.

Je ne sais si c'est là le résultat nécessaire de toutes nos études critiques et scientifiques (j'aime à croire le contraire), mais ce que je sais bien, c'est qu'avec la notion claire et le sentiment profond du péché s'en vont la croyance et la foi à l'expiation et en général à tout le côté objectif de l'œuvre de la rédemption. Ce que je crois savoir aussi, c'est que le naufrage complet de notre foi à la rédemption, à la révélation, au Dieu personnel, serait bientôt suivi d'un autre naufrage dont nous pouvons apercevoir déjà les signes précurseurs : celui des notions mêmes du bien et du mal.

Alors sans doute l'Évangile n'aurait pas péri, parce qu'il est éternel; mais il aurait passé sur d'autres con-

tinents, en des mains plus fidèles, et c'est nous, c'est notre état social, c'est notre civilisation tout entière qui serait alors condamnée à périr.

Je crains ces choses, et c'est pour cela que j'ai consacré tant de veilles douloureuses à ce travail, après tout bien imparfait. Je ne me laisserai pas aller à dire ici combien j'en suis moi-même mécontent. Tel qu'il est je le livre à l'indulgente appréciation de mes maîtres. C'est à eux de m'en signaler les lacunes, voire même les erreurs. Pour moi, je dirai plutôt avec un sentiment profond de reconnaissance envers Dieu, que je crois avoir retiré de cette étude un profit réel, inappréciable: quelques lumières nouvelles sur plus d'un point important de la vérité révélée. Ce résultat me suffit, car je n'ai pas, dans cet ordre de travaux, la prétention d'être utile à d'autres qu'à moi-même.

Vu par le président de la soutenance,
Strasbourg, le 4 janvier 1867.
BRUCH.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 5 janvier 1867.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

THÈSES

résumant le travail qui précède.

I.

L'objet du passage Rom. VII, 7-12, est de lever le scandale que quelques paroles précédentes de l'apôtre avaient pu donner à ses lecteurs en leur paraissant contraires au respect dû à la loi de Dieu . . . . . p. 1

II.

Envisagé dans ses rapports avec l'épître :

1° Ce passage intervient à la suite de l'exposition de la doctrine du salut, exposition divisée en deux parties ayant trait, la première au salut extérieur (chap. I, v. 18 - chap. V, v. 21), la seconde au salut intérieur (chap. VI - chap. VII, v. 6), et résumées l'une et l'autre dans le chap. VIII, sous la forme d'un tableau d'abord restreint au seul salut intérieur (v. 1-11), et ensuite étendu au salut complet et à toutes ses conséquences (v. 12-39) . . . . . p. 3

2° Il forme, avec le passage v. 13-25, une parenthèse destinée à résoudre l'opposition de la loi et de la grâce, et à expliquer par là même le mot παρεισῆλθεν du chap. V, v. 20, sous ses deux faces : le rapport de la loi avec le péché et le rapport de la loi avec l'Évangile . . . . . p. 10

3° Développant ces mots de chap. III, v. 20 : διὰ νόμου ἐπιγνωσις ἁμαρτίας, il montre que la loi met le péché en demeure de se manifester par ses fruits et n'en reste pas moins pour cela sainte en elle-même et entièrement distincte du péché . . . . . p. 11

4° Il donne lieu à une double étude, soit qu'on envisage ce rapport de la loi avec le péché comme un fait de la vie de Paul, soit qu'on l'envisage comme un fait d'expérience générale . . . p. 14

III.

Étudié dans la vie de l'apôtre Paul lui-même, ce rapport de la loi avec le péché partage cette vie en deux périodes distinctes et successives : celle pendant laquelle Paul a été *sans la loi* et celle pen-

dant laquelle il a été *sous la loi*. La question est de déterminer le moment désigné ici par les mots : ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς. . p. 16

1° Il n'est pas possible d'y voir le moment de la conversion de Paul à l'Évangile . . . . . p. 17

2° Il n'est pas possible de n'y voir que le moment où Paul, sorti de l'enfance, apprit à connaître la loi dans les écoles . . . p. 19

3° Il faut se représenter cet avénement du commandement, non comme un moment particulier de la vie de Paul, mais comme un développement progressif remplissant tout l'intervalle de son enfance à sa conversion. On s'explique ainsi également bien son pharisaïsme, son zèle persécuteur et sa conversion à l'Évangile . . . . p. 21

IV.

Étudié comme un fait d'expérience générale, ce rapport de la loi avec le péché suppose une certaine notion du péché et une certaine notion de la loi. . . . . p. 27

§ 1. *a*) *Le péché* est un fait universel, mais non un fait primitif dans l'humanité . . . . . p. 28

b) Notre passage n'est pas un commentaire sur le récit de la chute, mais la description de la crise par laquelle l'individu prend conscience du péché qui lui est inhérent par le fait de la chute . . . . . p. 31

§ 2. *a*) *La loi* est un fait universel en tant qu'elle représente le rapport normal et éternel de Dieu à l'homme (sens *idéal*), ou le rapport anormal et accidentel créé entre l'homme et Dieu par le péché (sens *réel*) . . . . . p. 33

b) La loi, au sens *historique*, n'est universelle que théoriquement; en fait, elle n'a été révélée qu'aux seuls Israélites. p. 37

c) Cette loi révélée amène l'homme pécheur à reconnaître son état de condamnation et le dispose ainsi à accepter le salut que Jésus-Christ lui apporte . . . . . p. 42

d) Il est donc impossible d'assimiler la loi dont il est question dans notre passage à la loi naturelle de la conscience . p. 48

V.

Le sentiment du péché est inséparable de la croyance à la révélation objective et de la foi au Dieu personnel . . . . . p. 51

THÈSES SUPPLÉMENTAIRES.

I.

La résurrection de Jésus-Christ, qui a tant d'importance au point de vue de la foi chrétienne, n'en a aucune au point de vue de la critique historique. Il suffit au croyant que celle-ci ne puisse en établir la non-réalité, et les preuves qui suffisent à fonder la foi du chrétien, ne suffiront jamais à forcer la conviction de l'historien.

II.

L'exégèse et la dogmatique ne sont pas deux disciplines séparées et pouvant se constituer chacune à part. Chacune n'est complète que par sa fusion avec l'autre, et les visées toujours plus hautes de la théologie réclament aujourd'hui cette fusion plus impérieusement que jamais.

III.

La morale ne peut pas se constituer *scientifiquement* en dehors de la foi chrétienne.

IV.

Vinet ne peut à aucun égard être considéré comme le père de la tendance théologique moderne que nous voyons aujourd'hui aboutir à la négation de toute révélation objective et surnaturelle.

V.

Il n'y a aucune différence essentielle entre la doctrine de Jésus-Christ et celle de saint Paul sur les rapports de l'Évangile avec la loi.

VI.

Le passage Rom. V, 12-21 (sur le péché originel), est capital dans la théologie de saint Paul et justifie pleinement, à lui seul, la place que la théologie du seizième siècle a faite dans son système au dogme du péché originel.